

Wie kulturelle Aneignung denken?

Ein Versuch in acht Akten

Frank Mathwig

«But history is larger than personal goodwill.»

Gayatri Chakravorty Spivak¹

1. Akt: Babylon by bus

Immer häufiger werden bisher völlig selbstverständliche Praktiken scheinbar über Nacht zum Problem. Es geht um gesellschaftlich eingelebte Gewohnheiten, deren Vertrautheit keinen Gedanken daran aufkommen lassen, dass etwas daran falsch oder schlecht sein könnte. Gesellschaftlich eingeschliffene Formen von Rassismus und Diskriminierung folgen dem Muster: Es kann nicht schlecht oder falsch sein, was «immer schon» so war. Streng genommen gibt es in einer kontingenten Welt – abgesehen von Naturkausalität – kein «immer schon», sodass die Macht der Gewohnheit mit viel Energie und enormem Aufwand aufrechterhalten werden muss. Das gilt auch für das undurchsichtige und komplexe Thema der kulturellen Aneignung. Es geht um Symbole, Praktiken und Artefakte, die ursprünglich nicht zur eigenen Kultur gehör(t)en, sondern irgendwann von ihr angeeignet wurden. Die Aneignungsthese klingt einfacher als sie ist und beruht auf einer Reihe anspruchsvoller Voraussetzungen: 1. dass Kulturen klar definierbar und als mehr oder weniger homogene Grössen von anderen Kulturen abgrenzbar sind; 2. dass Menschen – über bestimmte Eigenarten und Eigenschaften – eindeutig einer einzigen Kultur zugeordnet werden können und 3. dass Kulturen wie ein Projekt von den Mitgliedern – frei und beliebig – gestaltet und verändert werden können.

Diesem Aneignungsmodell von Kultur steht die Vorstellung gegenüber, dass nicht Menschen ihre Kultur haben, sondern umgekehrt die Kulturen die Menschen, die darin leben. Das «Eigene» verweist dann nicht auf ein Subjekt (das sich etwas als sein Eigentum aneignet), sondern ein Objekt (das zu dem gehört, was als das Eigene eines Subjekts identifiziert wird). So richtig die Behauptung ist, dass die Haare auf meinem Kopf die eigenen sind, so falsch wäre es, daraus zu schliessen, dass ich sie aktiv erworben und mir zu eigen gemacht hätte. Ihre Kultur haben Menschen nicht wie ein Fahrrad oder kein Fahrrad, sie werden in eine Kultur hineingeboren und -sozialisiert, sind weit mehr das Produkt als die Produzent:innen ihrer Kultur. Es wäre müssig, von einer Person ihre Kultur subtrahieren zu wollen, um zu schauen, was von ihr übrigbliebe. Das «Eigene» steht für etwas, das von und mit der Person identifiziert wird, das aber nicht von der Person hervorgebracht oder gewählt wurde.

¹ Gayatri Chakravorty Spivak, Subaltern Talk. Interview with the Editors (29 October 1993); Donna Landry/Gerald MacLean (Hg.), *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York, London 1996, 287–318 (307).

Die unter dem Titel «kulturelle Aneignung» verhandelten Probleme bestehen unabhängig davon, ob den Prämissen zugestimmt wird oder nicht. Einen Ausgangspunkt für die schweizerische Diskussion bildet der Abbruch eines Konzerts, weil eines der Bandmitglieder Dreadlocks trug. Die kulturpolitische Stossrichtung der Empörung über den Hairstyle suggeriert eine Eindeutigkeit, die aus kulturgeschichtlicher Sicht zunächst nicht bestätigt wird. Dreadlocks begegnen auf minoischen Wandbildern, aus der Zeit zwischen 2.500 und 1.500 Jahren v. Chr. und auf Darstellungen junger Männer in der Frühphase der griechischen Antike. Die Tora und die Bibel fordern von geweihten Personen, ihr «Haupthaar frei wachsen zu lassen» (Numeri 6,5), was unter den sanitären Bedingungen während der Wüstenwanderung eindeutige Dreadlocks-Effekte gehabt haben dürfte. Im Mittelalter war der verfilzte Hairstyle überall in Europa verbreitet, prominenter Träger war König Christian IV. von Dänemark und Norwegen. Heute werden Dreadlocks mit der in den 1930er Jahren entstandenen antikolonialistischen *Schwarzen* Subkultur und religiösen Bewegung der Rastafari assoziiert, die ihr Haarstyling alttestamentlich begründen. Kulturhistorisch handelt es sich also um die Adaption einer ursprünglich in der jüdischen und griechischen Antike beheimateten Tradition. Damit ist die antikolonialistische Kritik nicht erledigt, aber sie richtet sich ebenso gegen die Monopolisierung einer bestimmten kulturpolitischen Zuschreibung, die einen pluralen oder differenzierten Blick auf die Dreadlocks verhindert.

Problematisch wird der Hairstyle aus einer kolonialhistorischen und -kritischen Perspektive. Die Rastafaris betrachten den äthiopischen Kaiser Haile Selassie als *Schwarzen* Messias, der zurückgekehrt ist, um die *Schwarze* Bevölkerung Afrikas zu befreien. Entsprechend lehnen sie die *Weisse* westliche Kultur und Politik als Babylon-System entschieden ab: «We refuse to be / What you wanted us to be / We are what we are / That's the way it's going to be / You can't educate I / For no «equal opportunity» / Talking about my freedom, people / Freedom and liberty».² Aus Bob Marleys Sicht können die Rasta-Zöpfe an einer westlichen Person – die das «Babylon system» als «the vampire, falling empire / Suckin' the blood of the sufferers»³ repräsentiert – als kulturimperialistischer Antagonismus oder als kulturkritische Subversion gedeutet werden. Allerdings erteilt Marleys «counterassertion»⁴ – «We refuse to be / What you wanted us to be» – allen kulturellen Versöhnungsversuchen eine Absage. Auf den Protest gegen die Aneignung eines Symbols einer diskriminierten subalternen Kultur durch Mitglieder der Diskriminierungskultur hätte Marley wohl mit einem gelangweilten «So what?» reagiert. Bereits die Vorstellung eines systemimmanenten Korrekturprogramms wäre in seinen Augen nur eine Bestätigung für die moralische Hypertrophie postkolonialen Denkens gewesen. «Babylon by bus» ist eine apokalyptische Höllentour und keine moralische Kaffeefahrt.

Das Thema kulturelle Aneignung als Urheberproblem im Sinn der Ricola-Frage «Wer hat's erfunden?» zu behandeln, führt in die Irre. Die Urheberschaft impliziert kein Copyright, sagt nichts über die Bedeutung einer kulturellen Praxis aus und die Bedeutung wiederum nichts

² Bob Marley and the Wailors, *Babylon System*: dies., Survival, Tuff Gong Label, Kingston 1979.

³ Ebd.

⁴ J. Richard Middleton, *Identity and Subversion in Babylon. Strategies for «Resisting Against the System» in the Music of Bob Marley and the Wailors*: Hemchand Gossai/Nathaniel Samuel Murrell (Hg.), *Religion, Culture, and Tradition in the Caribbean*, New York 2000, 181–205 (181).

über den exklusiven Status einer bestimmten Praxis für eine Kultur. Das so buchstabierte Aneignungsproblem unterstellt ein harmonisches Nebeneinander von gegeneinander klar abgegrenzten Kulturen, das kulturgeschichtlich und -theoretisch unhaltbar ist und ein partikulares, interessengeleitetes Kulturverständnis als Prinzip von Interkulturalität unterstellt.

2. Akt: Kulturelle Selbstbeschreibungen

Die historisch-kritische Exegese weiss es schon lange: Das Christentum verdankt sich einer komplexen (semitischen und griechisch-hellenistischen) Aneignungsgeschichte. Das gilt genauso für den Islam und in anderer Weise für das Judentum. Alle drei Religionen etablieren sich im Laufe ihrer Geschichte, indem sie an vorgefundene kulturelle Traditionen anschliessen, diese aufnehmen und transformieren. Traditionsgeschichte fragt nach den komplexen Einflüssen unterschiedlicher kultureller Ausprägungen und setzt damit die Unabgegrenztheit von Kulturen als Ausgangspunkt und Normalfall voraus. Kulturelle oder rassistische Aneignung (*cultural oder racial appropriation*) im zeitgenössischen Verständnis bezeichnet aus der Perspektive der eigenen Kultur «den Umgang mit Dingen aus «kulturfremden» Kontexten. Das Modell beinhaltet kulturspezifische Formen des Erwerbs, des «Einbrauchens», des Umarbeitens, des Konsumierens und den mit all diesen Vorgängen verbundenen Bedeutungsänderungen».⁵ Im Blick auf die Adaptionen anderer Kulturphänomene kann zwischen – negativ – kultureller Aneignung (*cultural appropriation*) und – positiv – kulturellem Austausch (*cultural exchange*) bzw. kultureller Wertschätzung (*cultural appreciation*) unterschieden werden.⁶ Negative kulturelle Aneignung steht für eine «Praxis, die von ungleichen Machtstrukturen ausgehend ungefragt auf die Kultur nicht zur Dominanzkultur gehörender Gruppen zugreift, um sich auf diese Weise zu bereichern und dadurch die Bedeutung kultureller Elemente verschiebt oder verflacht».⁷

Die Perspektive, aus der nach dem Austausch, der Übernahme und Aneignung von anderen («fremden») kulturellen Praktiken, Symbolen oder Artefakten gefragt wird, unterstellt ein mechanistisches Verständnis von Kultur als ein Gerät, bei dem jedes Einzelteil mit einer Herkunftsbezeichnung versehen werden kann. Die Vorstellung widerspricht nicht nur allen Erfahrungen mit und jedem Nachdenken über Kultur, sondern verkennt, dass die Person, die Einzelteile des Geräts katalogisiert, selbst ein Teil dieser Maschine ist. Es geht um die epistemologische Tatsache, dass der Blick auf eine Kultur immer schon Ausdruck einer spezifischen kulturellen Wahrnehmung ist. Für Kulturwesen ist eine kulturneutrale Beobachtungsperspektive auf Kultur unmöglich. Jede Beschreibung, Abgrenzung und Normierung von Kultur ist *ipso*

⁵ Stefan Schreiber, Archäologie der Aneignung. Zum Umgang mit Dingen aus kulturfremden Kontexten: Forum Kritische Archäologie 2/2013, 48–123 (48).

⁶ Jarune Uwujaren, The Difference Between Cultural Exchange and Cultural Appropriation: Everyday Feminism, September 30, 2013: <https://everydayfeminism.com/2013/09/cultural-exchange-and-cultural-appropriation/> (24.11.2022); Susan Scafidi, Who Owns Culture? Appropriation and Authenticity in American Law, New Brunswick NJ, London 2005, 6–11; Maisha Z. Johnson, What's Wrong with Cultural Appropriation? These 9 Answers Reveal Its Harm: everyday feminism, June 14, 2015: <https://everydayfeminism.com/2015/06/cultural-appropriation-wrong/> (24.11.2022).

⁷ Lars Distelhorst, Kulturelle Aneignung, Hamburg 2022, Abschnitt: Definitionen kultureller Aneignung.

facto eine Kulturleistung. Mit den Worten von Gayatri Chakravorty Spivak entspringt, «jede Definition oder Beschreibung von Kultur den kulturellen Voraussetzungen der Sprechenden».⁸

Das ist folgenreich, wie der Vergleich der prominent diskutierten Fälle – Karl May, Mode- und Verkleidungsstile oder Sprachkonventionen – mit einem völlig anderen Beispiel zeigt: die Situation einer Schweizerin, die zum Islam konvertiert, sich den strengen religiösen Praktiken, einschliesslich der Bekleidungsregeln unterwirft und auch das aus westlicher Sicht problematische Geschlechterverständnis übernimmt. Die Fälle stimmen darin überein, dass sich Personen auf beiden Seiten Aspekte einer Kultur aneignen, die nicht zu ihrer Herkunftskultur gehören und die mit dieser in Konflikt geraten oder rivalisieren.⁹ Dass ein religiöser Glaube schwerer wiegt als die Art und Weise, wie eine Person redet, sich kleidet oder frisiert, spricht nicht gegen den Vergleich. Denn einerseits können die Motive für das Verhalten sehr ähnlich sein und andererseits kommt es gar nicht auf die Beurteilung des Verhaltens durch Dritte an. Allerdings unterscheiden sich beide Fälle in einem wesentlichen Punkt: Während bestimmte bisher völlig selbstverständliche Formen kultureller Aneignung heute verboten werden sollen, gilt das nicht für andere Formen, die – unabhängig von der gesellschaftlichen Zustimmung oder Missbilligung – durch übergeordnetes Recht geschützt sind. Selbst wenn die religiöse Konversion aus irgendwelchen Gründen abgelehnt würde, kann das nicht mit Berufung auf eine unzulässige kulturelle Aneignung geschehen. Vielmehr lässt sich die Geschichte der Gewissens- und Glaubensfreiheit als Prozess rekonstruieren, der auf die Legitimität und Legalität religiöser und weltanschaulicher Aneignung abzielt.

Auf den ersten Blick führt die unterschiedliche Behandlung zu einer paradoxen Konsequenz. Denn wenn kulturelle Aneignung schlecht ist, dann ist sie immer schlecht und nicht nur manchmal. Und wenn kulturelle Aneignung als Ausdruck der persönlichen Identität schutzwürdig ist, dann ist sie es immer und nicht nur manchmal. Aus persönlichkeitsrechtlicher Perspektive gehören die Haare genauso zur Person, wie ihre Religion, sodass beide Aspekte als persönliche Identitätsmerkmale den gleichen Schutz verdienen.¹⁰ Wenn wir zustimmen, dass die personale Identität der Frau unabhängig von den Ansichten der Mehrheitskultur geschützt werden muss, gilt das genauso für die Dreadlocks-Träger:innen in einer regelmässig haarschneidenden Mehrheitsgesellschaft. Die Gründe, warum eine Person etwas *für sich* tut, zählen für die Person grundsätzlich unabhängig davon, ob Dritte ihnen zustimmen oder sie ablehnen. Es gibt keine «moral algebra», aus der «principles of universal fairness» abgeleitet werden können.¹¹

Prekär ist aus dieser Sicht nicht nur die Aushebelung der Grund- und Persönlichkeitsrechte im Namen eines grösseren kulturellen Anliegens. Vielmehr wird eine Sippenhaft bemüht, die eine Person auf die Repräsentantin eines kulturellen Stereotyps reduziert. Bei der Frau wird ihr Glaube als stereotypes Merkmal gegen ihre Heimatkultur, bei der Person mit Rasta-Locken

⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, Weitere Überlegungen zur kulturellen Übersetzung, 2008, 4: <https://transversal.at/transversal/0608/spivak/de> (25.11.2022).

⁹ Vgl. kritisch gegenüber dieser Konstellation Chantal Mouffe, Agonistik. Die Welt politisch denken, Berlin 2014.

¹⁰ Zur Frage subjektiver Rechte vgl. Eric Hilgendorf/Benno Zabel (Hg.), Die Idee subjektiver Rechte, Berlin, Boston 2021.

¹¹ Bruce Ziff/Pratima V. Roa, Introduction to Cultural Appropriation. A Framework for Analysis: dies. (Hg.): Borrowed Power. Essays on Cultural Appropriation, New Brunswick, New Jersey 1997, 1–30 (5).

ihr Hairstyle als stereotypes Merkmal einer okkupierten Herkunftskultur stilisiert. Beide Personen werden zu Objekten einer rassistischen Logik, indem ein Aspekt der Person zum Grund für ihre gesellschaftliche Missbilligung oder Ächtung wird.

3. Akt: Universalismus *versus* Identität

Gegen die grundrechtliche Argumentation werden in den aktuellen Debatten zwei schwerwiegende Einwände vorgebracht: 1. Die Menschen- und Grundrechte stünden nicht über der Kultur, sondern seien als ihr Teil selbst kulturell relativ und deshalb diskriminierungsanfällig.¹² 2. Der rechtliche Versuch, die kulturellen Differenzen durch die Gleichheit der Rechtssubjekte zu überwinden, bleibe wirkungslos, weil die gesellschaftlichen Statusunterschiede und die ungleichen Lebensverhältnisse realer Personen und Gruppen ausgeblendet würden. Formale Egalität und Universalität, nach denen Personen ungeachtet aller Unterschiede die gleiche Anerkennung und Behandlung verdienen, beseitigen nicht die realen gesellschaftlichen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten zwischen Menschen und Gruppen. Rechtsstaatliches Recht enthält sich zwar prinzipiell aller Urteile über menschliche Eigenschaften («ohne Ansehung der Person»), ist aber einerseits selbst Ausdruck kultureller Prägungen und andererseits in seiner Anwendung immer kulturell eingebettet. Recht reguliert kulturellen Praktiken, ohne diese und die damit verbundenen Wertungen hervorzuheben. Das Recht betrachtet Haare und religiösen Überzeugungen als Eigenschaften der schützenswerten personalen Identität und nicht als Ausdruck bestimmter politischer, sozialer, historischer und kultureller Verhältnisse. Aus der Perspektive der Aneignungsthese greift die rechtliche Sicht zu kurz, weil sie die Persönlichkeitsrechte gewissermaßen ausserhalb der kulturellen Ordnungen verortet und unabhängig davon schützt.

Die Kritik der kulturellen Aneignung erinnert einerseits an den Streit um die Menschenrechte seit ihrer Entstehung und andererseits an die Kontroverse zwischen Liberalismus und Komunitarismus um den Vorrang des Rechten oder Guten. Im Zentrum steht die Frage nach den tragfähigen Grundsätzen für die Ordnung und Gestaltung einer gerechten Gesellschaft. Die Immanuel Kant folgende *deontologische* Antwort lautet: «Nur ein Gesetz oder eine Wahrheit, die unabhängig von menschlichen Konventionen ist, ist universell in seinem oder ihrem *Geltungsbereich* und nicht relativ zu den Interessen, Wünschen und «guten Ideen» derjenigen, die über die Macht gebieten, in der menschlichen Gesellschaft Gesetze zu erlassen. Mehr noch: Nur ein solches Gesetz ist auch universell in seiner *Autorität* statt nur in seinem Geltungsbereich – es geht über die Legitimität menschlicher Vereinbarungen hinaus, die ja durchaus ungerecht sein können.»¹³ Die *konsequentialistische* Gegenthese setzt bei der ungeklärten Frage nach den Subjekten an, die über die Autorität verfügen, ein solches universales Gesetz zu formulieren und durchzusetzen. Aus historischer Sicht steht der Autoritätsstatus für die koloniale Konstellation *par excellence*: die monopolistische staatliche Gewaltaneignung. «Eher als von einem Monopol könnte man von einer Herrschaftsökonomie der Gewalt sprechen, die

¹² Der Einwand gehört zum Standardargument einer relativistischen Menschenrechtskritik; vgl. Hans-Richard Reuter, Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus Eine Problemanzeige: ZEE 40/1996, 135–147.

¹³ Omri Boehm, Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität, Berlin 2022, 17.

paradoxerweise die Personen verteidigt, denen schon immer das Recht zugestanden wurde, sich selbst zu verteidigen. Diese Ökonomie behauptet die Legitimität bestimmter Subjekte, physische Gewalt zu gebrauchen, überträgt ihnen den Machterhalt und die Gerichtsbarkeit (die Selbstjustiz) und räumt ihnen die Erlaubnis zum Töten ein.»¹⁴ Unter realpolitischen Bedingungen spielt der menschenrechtliche Universalismus den Interessen der historisch, politisch, ökonomisch und sozial Privilegierten in die Hände.

Die Kontroverse lässt sich nicht einfach auflösen, weil jede Seite Ansprüche geltend macht, die die Gegenseite weder zurückweisen noch einlösen kann. Das deontologische Argument galt lange Zeit als Antwort auf das konsequentialistische Problem und die gerechtigkeitsethische Problembeschreibung setzt umgekehrt die universalistische Perspektive voraus. Also: «Ohne die abstrakte Idee vom Menschen ist völlig unklar, was am Rassismus überhaupt falsch sein soll.»¹⁵ Und umgekehrt: «Having rights but no resources and no services available is a cruel joke.»¹⁶ Grundsätzlich präsentieren beide Seiten inkommensurable, komplementäre Aspekte. Beide Positionen brauchen die andere, um erreichen zu können, was sie jeweils anstreben. In Streit geraten sie erst durch ihre einseitige Verabsolutierung, mit der die Exklusivität des eigenen Anspruchs behauptet und das Ergänzungsverhältnis beider Anliegen ausgeblendet wird. Das Missverständnis der aktuellen Kontroverse zwischen einem *Liberalismus universaler Rechte* und einem *Postliberalismus der Identitäten* besteht darin, dass die Positionen als Alternativen debattiert werden und nicht als die beiden Seiten einer Medaille, bei der die eine Perspektive zugleich als kritisches Regulativ der jeweils anderen auftritt. Die Doppelperspektivität legt die fundamentalen Herausforderungen spätliberaler Gesellschaften frei: «Ist die Freiheit eine natürliche Gegebenheit, von der wir ausgehen können? Und ist der Kampf für gleiche Rechte die richtige Antwort auf die Erfahrung von Unterdrückung und Ungerechtigkeit? Oder müssen die Verhältnisse von Natur und Freiheit und von Gleichheit und Rechten neu und anders gedacht werden?»¹⁷

4. Akt: Verkehrte Solidarität

Die schweizerische Diskussion über kulturelle Aneignung reflektiert Erfahrungen von Unterdrückung und Ungerechtigkeit, die in der Regel nicht die eigenen, sondern die von anderen sind. Die Aneignungskritik wird in den allermeisten Fällen stellvertretend für andere formuliert und ist nicht durch das eigene Erleben und Erleiden motiviert, legitimiert oder autorisiert. Vorausgesetzt wird, dass es genau die Forderungen *wären*, die die Betroffenen haben *würden*, die die Kritik advokatorisch zu repräsentieren behauptet. Einer paternalistischen Bevormundung entgeht die Stellvertretung nur dann, wenn sie entweder aus einem objektiv bestehenden Verantwortungsverhältnis heraus wahrgenommen wird – wie die zwischen Eltern und ihren Kindern –, wenn sie auf generellen Pflichten beruht, die aus einer universalen Norm folgen, oder wenn sie aufgrund einer expliziten Autorisierung durch die Betroffenen erfolgen würde.

¹⁴ Elsa Dorlin, Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt, Berlin 2022, 20.

¹⁵ Boehm, Universalismus, 62.

¹⁶ Julian Rappaport, In praise of paradox: A social policy of empowerment over prevention: American Journal of Community Psychology, 9/1981, 1–25 (13),

¹⁷ Christoph Menke, Vorbemerkung: ders., Am Tag der Krise. Kolumnen, Berlin 2018, 25–26 (25).

Im ersten Fall würden sich die Forderungen an die durch das Verantwortungsverhältnis konstituierten Verantwortungssubjekte – als Selbstverpflichtung – richten und nicht an Dritte, die von anderen in die Pflicht genommen werden. Im zweiten Fall würde auf eine Verpflichtung referiert, die unabhängig davon besteht, ob und von wem sie eingefordert wird. Und im dritten Fall ist die Stellvertretung prekär, weil es eigentlich um die Befähigung der Betroffenen zur Selbstartikulation gehen müsste.

Weil die Aneignungskritik keine der drei Bedingungen erfüllt, hängen ihre Forderungen begründungstheoretisch in der Luft. Epistemologisch scheitern sie an der Konfundierung zweier inkommensurabler Subjektkategorien: die mit gleichen Freiheiten ausgestatteten Rechtspersonen und die lebensweltlichen Subjekte unter den Bedingungen real existierender politischer und sozio-ökonomischer Ungleichheiten. Die Personen im Recht sind gleich, die Menschen in der Welt völlig verschieden.¹⁸ Deshalb fordert soziale Gerechtigkeit eine gerechtfertigte Ungleichbehandlung im Blick auf die tatsächlichen Chancen der Wahrnehmung und Verwirklichung gleicher Freiheitsrechte. Identitätspolitische Anliegen zielen dagegen nicht auf die Herstellung gleicher Freiheiten, sondern reagieren auf Praktiken der Freiheitsverweigerung gegenüber kulturell Enteigneten mit Freiheitsverweigerungen gegenüber denjenigen, die über die kulturelle Aneignungsmacht verfügen und die selbst machtstrategisch (nicht als «Gegenmacht» sondern schlicht als «Macht») durchgesetzt werden. Die identitätspolitische Strategie folgt – zumindest faktisch – einem arithmetischen Umverteilungsmechanismus von Freiheitsrechten, der unterstellt, dass eine (marginalisierte) Gruppe Freiheiten hinzugewinnen könne, indem sie einer (dominanten) Gruppe entzogen werden. Gegen ein solches quantitatives Verständnis von Freiheit spricht zweierlei: Erstens führen Freiheitseinschränkungen *immer* zu einem prekären Mangel an Freiheit unabhängig davon, zu welchem Zweck und aus welchen moralischen Impulsen sie durchgesetzt werden. Und zweitens installiert die willkürliche und partikulare Beschneidung von Freiheitsrechten diskriminierende und despotische Verhältnisse der Verteiler:innen. Eine Moral, die anstatt auf die Durchsetzung gleicher Rechte auf die partikulare Zuschreibungsmacht von Freiheitsrechten zielt, versucht, den Teufel moralischer Ungerechtigkeit mit dem Beelzebub rechtlicher Ungleichheit zu therapieren – eine Art Alternativhegemonie.

Das prekäre Freiheitsverständnis in den Debatten über kulturelle Aneignung gründet in einem Missverständnis über das Erbe der Französischen Revolution. Was in dem Wahlspruch von 1789 «*liberté, égalité, fraternité*» geschwisterlich zusammengehörte, fällt im modernen Liberalismus sukzessive auseinander. «Was den Liberalismus angeht, so liegt es in seiner Natur, dass er den Wert der individuellen Freiheit (samt der für sie konstitutiven rechtlichen Gleichheit) in den Vordergrund stellt, aber darüberhinausgehende Forderungen der sozialen Gleichheit und Solidarität mehr oder minder vernachlässigt oder sogar zurückweist.»¹⁹ Der Liberalismus vertritt die Idee einer fortschreitenden Freiheitsgeschichte, in der die Solidarität in dem

¹⁸ Die Differenz entspricht strukturell der bekannten Bemerkung von Hannah Arendt, Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, München, Zürich 2003, 9: «Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen. Gott hat *den* Menschen geschaffen, *die* Menschen sind ein menschliches, irdisches Produkt, das Produkt der menschlichen Natur.»

¹⁹ Peter Koller, Solidarität: Michael G. Festl (Hg.), Handbuch Liberalismus, Berlin 2021, 215–223 (215).

Masse zurücktritt, wie das revolutionäre Ziel gleicher Freiheiten in Bürger:innen- und Menschenrechten verwirklicht wird. Politische Solidarität ist kein Selbstzweck, sondern als zivilgesellschaftliches Mittel oder kritisches Korrektiv ein gesellschaftliches Übergangsphänomen. Im Blick auf ihre Ziele trägt Solidarität ihre Überwindung und Aufhebung in einer staatlichen Rechtsordnung bereits in sich.²⁰

Das US-amerikanische *Civil-Rights-Movement* nach dem Zweiten Weltkrieg und die daran weltweit anschliessenden zivilgesellschaftlichen Protest- und Emanzipationsbewegungen zielen auf rechtliche und *gesellschaftliche Inklusion* über den Umweg *partikularer Exklusion*. Unter dem Eindruck der internationalen Menschenrechtspolitik gingen Solidaritätsbewegungen von den Menschen und Gruppen aus, die systematisch vom Recht benachteiligt, von gesellschaftlicher Teilhabe ausgeschlossen werden oder über keinen Zugang zu politischen und gesellschaftlichen Institutionen verfügen. Diese Solidarität konnte als Reaktion auf konkrete Erfahrungen von Ungleichheit und Ungerechtigkeit erst dort entstehen, wo Gleichheit und Gerechtigkeit als allgemeine – und nicht bloss privilegierten Gruppen vorbehalten – Massstäbe von Recht und Politik anerkannt und eingefordert waren. Solidarität formiert Gemeinschaften zum Zweck der Durchsetzung des gleichen Zugangs zu Rechten und Beteiligungsmöglichkeiten. Die Funktion eines kritischen Korrektivs haben die vor allem in Rechtsstaaten entstandenen globalen Bewegungen wie *Me Too*, *Black Lives Matter* oder *Fridays For Future*. Sie setzen rechtsstaatliche Verhältnisse voraus, die aber prekäre Gleichheits- und Gerechtigkeitsdefizite aufweisen. Das solidarische Engagement zielt auf die egalitäre Verwirklichung von Rechtsgleichheit und Chancengerechtigkeit, indem exklusiv Partei für die Anliegen und Interessen bestimmter Personen oder Gruppen ergriffen wird. Solidaritätsbewegungen fordern weder *neue Rechte*, noch *Rechtsbeschränkungen* für privilegierte Gruppen – wie die antiliberaler Umverteilungslogik westlicher Identitätspolitik nahelegt –, sondern die *Ausweitung des Kreises der Rechtssubjekte* auf bisher ausgeschlossene Personen und Gruppen. Solidaritätsbewegungen konstituieren sich nicht über den universalen Status der Person, sondern über eine durch reale Machtverhältnisse konstituierte gesellschaftliche Position. Hannah Arendt hat einmal bemerkt, dass eine Person, die wegen ihrer jüdischen Identität angegriffen wird, sich als Jüdin verteidigen müsse und nicht als Marsmensch, Vernunftwesen oder Weltbürger:in.²¹

5. Akt: Die Aneignung von Symbolen und die Aneignung durch Symbole

Menschen gebrauchen Symbole, um Aspekte der eigenen Identität zu signalisieren und um andere Menschen in bestimmten Hinsichten zu etikettieren und zu identifizieren. Das Selbst- und Fremdlabelling hängt davon ab, dass bekannt ist, wofür die verwendeten Symbole stehen, und dass ihre Verweisfunktion möglichst eindeutig ist. Symbole können beliebig erfunden werden, ihre Funktionsweise hängt aber davon ab, wie vertraut sie einem Kollektiv sind. Deshalb werden Symbole häufig bekannten Geschichten entnommen. Ihre Verwendung ordnet die da-

²⁰ Vgl. Frank Mathwig, Solidarität zwischen politischer Programmatik und Inszenierung: Steve Stiehler et al. (Hg.), *Solidarität heute. Modeerscheinung oder nachhaltiger Gesellschaftswandel?*, Frankfurt/M. 2023, 51–70.

²¹ Vgl. Souleymane Bachir Diagne, *On the universal and universalism: In Search of Africa(s)*. *Universalism and Decolonial Thought*, 2020, 19–29; ders., *Africanity, Afrocentrism, representation: In Search of Africa(s)*. *Universalism and Decolonial Thought*, 2020, 39–44.

mit Etikettierten diesen Geschichten zu. So gesehen bilden Symbole Kurzformen von Narrativen, mit denen sich Personen und Gruppen über Symbolaneignungen identifizieren und über Symbolzuschreibungen identifiziert werden. Die Biographie von Personen wird in eine andere Geschichte projiziert und vor diesem Hintergrund gedeutet. Die Kontroverse über kulturelle Aneignung fragt nach der Aneignungs- und Zuschreibungshoheit über solche Geschichten. Der Zusammenhang lässt sich an zwei aktuellen Berner Beispielen verdeutlichen: den Dreadlocks eines Bandmitglieds, die zum Konzertabbruch führten, und dem Judenstern, den sich Demonstrierende auf einer Anti-Corona-Kundgebung angeheftet hatten.

Im Nationalsozialismus konstituierte der Judenstern einen totalen Status der Ächtung, den die jüdische Bevölkerung nicht annehmen oder ablehnen konnte. Nicht sie definierte sich über das Symbol, sondern der Staat manifestierte damit seine autoritäre und totale Vernichtungsherrschaft über die jüdische Bevölkerung. Der Judenstern steht für die Fremdstigmatisierung einer Ethnie und Kultur durch die Mehrheitsgesellschaft. Dagegen sind die Dreadlocks ein Identifikationsmerkmal der religiösen, ethnischen und kulturellen Gemeinschaft der Rastafaris. Das ursprünglich religiöse Symbol erhielt zunehmend eine politische Funktion im Widerstand der jamaikanischen Bevölkerung gegen die britische Kolonialmacht. Der Hairstyle war als religiöses Symbol (durch die religiöse Community, aber nicht in jedem Fall durch die Person) selbst gewählt, aber als politisches Zeichen der Unterdrückung und des Protests durch die Kolonialverhältnisse bestimmt. Die Identitätsfunktion der Dreadlocks zielt auf Bestätigung innerhalb einer Gruppe und/oder auf Abgrenzung gegenüber der politischen Umwelt. Wer den Judenstern *übernimmt*, präsentiert sich als ohnmächtiges Opfer eines autoritären politischen (Vernichtungs-)Regimes. Die Fremdstigmatisierung wird zur Selbstächtung, die zwar keine Gewalt erleidet, aber die moralische Hochachtung der Gewaltopfer für sich in Anspruch nimmt. Wer die Dreadlocks *übernimmt*, bekennt sich entweder zur Rastafari-Religion oder solidarisiert sich mit der Symbolgemeinschaft oder signalisiert den Protest gegen die eigene Gesellschaft oder tut etwas anderes.

Unter der Voraussetzung, dass die Übernahme der Symbole politisch motiviert ist, wird in beiden Fällen ein politischer Status suggeriert, der auf die Mitglieder unserer Gesellschaft nicht zutrifft. Sie leben weder in einem totalitären Staat, der sie für rechtlos erklärt, verfolgt und mit Vernichtung bedroht, noch müssen sie sich als Mitglieder einer ethnischen Gruppe gegen kolonialistische Unterdrückung behaupten. Selbst wenn sie sich subjektiv in den beschriebenen Weisen als Opfer fühlen, trifft die Empfindung objektiv nicht zu. Aber ist die Übernahme von Symbolen aus anderen Kontexten deshalb *ipso facto* eine missbräuchliche Aneignung? Und muss die Situation der Person, die ein kulturelles Symbol übernimmt, überhaupt mit dessen Herkunftsverhältnissen und Ursprungsbedingungen korrespondieren?

Keine Situation, in der eines kulturelles Symbol adaptiert wird, entspricht den Verhältnissen der Geschichte(n), aus denen es stammt. Die Pointe kultureller Aneignung besteht genau darin, die Ausdrucksformen und Deutungsoptionen der eigenen Kultur zu erweitern. Sie eröffnet Möglichkeiten, die die eigene Kultur – so – nicht bietet. Judith Butler rückt in ihren programmatischen Überlegungen zu Transgeschlechtlichkeit, Travestie und *drag* die «Aneignung» in ein Verhältnis zur «Imitation», «Parodie» und «Subversion»: «Indem die Travestie die Geschlechtsidentität imitiert, offenbart sie implizit die Imitationsstruktur der Geschlechtsidentität

als solcher – wie auch ihre Kontingenz.»²² Ihr Spitzthesen, «dass alle Geschlechtsidentität wie *drag* ist oder *drag* ist» und dass «*drag* in dem Masse subversiv [ist], in dem es die Imitationsstruktur widerspiegelt, von der das hegemoniale Geschlecht produziert wird»,²³ dekonstruieren das traditionelle (ontologisch-biologische) Gefälle zwischen (natürlichem) Original und (künstlicher) Abweichung. Adaption ist «politische»²⁴ Parodie,²⁵ die das Parodierte in einem strukturellen Modellierungsprozess überarbeitet, wiederholt, umkehrt und «trans-kontextualisiert».²⁶ Die aus der Text- und Literaturtheorie stammenden Kategorien bieten ein breites Fundament für symboltheoretische Überlegungen. Vor allem ermöglichen sie einen Perspektivenwechsel von einer simplifizierenden Ursprungs-Adaptions-Logik zu einem differenzierten Ambiguitätsverständnis von Kultur als Konstruktion und Widerfahrnis. Entgegen der moralischen Entschiedenheit der einschlägigen Debatten sind die Opfer- und Täter:innenrollen weder klar verteilt, noch aus unterschiedlichen Perspektiven gleich besetzt.

Eine Konsequenz jenseits eines selbstgenügsamen Moralismus bestünde in der Einsicht, dass von kultureller Aneignung stets in einer Doppelperspektive gesprochen wird resp. werden muss: erstens auf der deskriptiven Ebene, auf der kulturelle Aneignungsprozeduren beschrieben werden, und zweitens auf der normativen Ebene, auf der kulturelle Aneignung stattfindet, indem kulturelle Phänomene bestimmten Personen und Gruppen zugeschrieben und für andere Personen und Gruppen bestritten werden. Wenn sich auf einem Podium eine *person of color* über die *Weissen* amüsiert, die über die Berechtigung von Frisuren streiten, und wenn dieser Einwurf von denjenigen, die für solche Reglementierungen eintreten, als unpassend zurückgewiesen wird, dann geht es um kulturelle Aneignung als hegemoniale Definitionsmacht, die jedes Urteil über *cultural correctness* notwendig voraussetzt. Definitionshegemonie meint in diesem Zusammenhang die Selbstermächtigung zum Urteilen und Sanktionieren über Akte kultureller Aneignung von Personen, die dieser Kultur selbst nicht angehören. Die theoretische Unterscheidung zwischen beobachteter und normierender kultureller Aneignung beruht auf der gleichen Selbst-Fremd-Zuschreibungsdifferenz, wie die strukturelle Unterscheidung zwischen den Symbolen der Dreadlocks und des Judensterns. Damit steht das urteilende Subjekt kultureller Aneignung zur Diskussion. Wenn das Urteil über (neo-)kolonialistische Appropriation selbst einen Akt kultureller Aneignung darstellt oder voraussetzt, drängt sich die Frage auf, ob und wie das Anliegen aus einer nichtappropriationskontaminierten Perspektive aufgegriffen und diskursiv zugänglich gemacht werden kann.

6. Akt: Jenseits von Zitat und Plagiat

Unerlaubte Aneignungen sind in der kapitalistischen Eigentumsgesellschaft ein notorisches Problem, das unter anderem im Straf-, Patent- und Urheberrecht geregelt und sanktioniert wird. Eine Variante des Aneignungsproblems tauchte vor einigen Jahren als Plagiatsskandal

²² Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter* Frankfurt/M. 1991, 203; vgl. dies., *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt/M. 1997, 171–197.

²³ Butler, *Körper*, 178.

²⁴ Vgl. aus literaturtheoretischer Perspektive Gérard Genette, *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, Frankfurt/M. 1993.

²⁵ Vgl. Uwe Wirth, *Paradoxie: ders. (Hg.), Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2017, 26–30.

²⁶ Linda Hutcheon, *A theory of parody. The teachings of twentieth-century art forms*, Illionis 2000, 11: «integrated structural modeling process of revising, replaying, inverting, and «trans-contextualizing»».

in der Öffentlichkeit auf und schärfte die Aufmerksamkeit für die Differenz zwischen den beiden Übernahmemodi «Plagiat» und «Zitat». Es kommt nicht darauf an, *was*, sondern *wie* «Fremdes» in das eigene übernommen wird. Als Plagiat mutiert der andere Gedanke unter der Hand zum eigenen. Das andere verschwindet und mit ihm seine Urheber:innen. Beim Zitat bleibt das andere im eigenen als die andere Leistung sichtbar erhalten. Der plagierte und der zitierte Text haben den gleichen Inhalt, aber sehen verschieden aus. Das geistige Eigentum wird durch Anführungszeichen, Fussnoten und Zitationsregeln gewahrt und geschützt. Das Zitat wird zur Leihgabe, die angenommen und beansprucht wird, um etwas (noch einmal) mitzuteilen, sich daran abzuarbeiten oder davon abzugrenzen. Dazu ist keine Einwilligung der Urheber:innen nötig, weil grundsätzlich jede *öffentliche* Äusserung das Recht auf Zitierbarkeit impliziert.

Die Analogie macht auf eine für die kulturelle Aneignung wichtige Differenzierung aufmerksam, ohne das Problem zu lösen. So wird beispielsweise das Personal im Werk von Karl May weder falsch zitiert noch plagiiert. Der Vorwurf besteht gewissermassen in dem umgekehrten Plagiatsproblem, dass die Darstellung der *Native Americans* gerade nicht auf deren eigene Quellen, sondern auf kolonialistische Stereotype zurückgreift. Die literarischen Figuren sind nicht nur Produkte schriftstellerischer Einbildungskraft, sondern ebenso eines hegemonial-rassistischen Systems. Auch der *Weisse Dreadlocks*-Träger hat die Rastafaris weder falsch zitiert, noch plagiiert, sondern – mit Greg Tate – das getan, «What White People Are Taking From Black Culture»: «Everything But The Burden». ²⁷ «Die Weissen wollen alles von den Schwarzen, ihr Kultur, ihre Mode, ihre Coolness – nur die Last, die dürfen die Schwarzen gerne behalten, die Bürde des Rassismus und der Diskriminierung.» ²⁸ Die Kritik darf nicht als Einwand gegen ein verantwortungsvolles, risikokalkuliertes Verhalten missverstanden werden, nach dem Chancen gesucht und Risiken vermieden werden. Es geht um die Ungerechtigkeit, dass die *Weissen* frei sind, zu wählen, während die *Schwarzen* sich nicht frei gegenüber den ihnen gesellschaftlich zugeschriebenen Rollenbildern verhalten können. Der essentialistische Fokus auf bestimmte Merkmale verstellt den gerechtigkeitsethischen Blick auf die ungleichen gesellschaftlichen Konsequenzen, die mit den Merkmalzuschreibungen verbunden sind.

Die Kritik beruft sich auf die Geschichte eines menschenverachtenden *Weissen* Kolonialismus, der genauso wenig bestritten werden kann, wie er dem jugendlichen Karl May-Lesepublikum und den *Dreadlocks*-Träger:innen als Motiv unterstellt werden darf. Das Problem der kulturellen Aneignung besteht genau dann, wenn beide Bedingungen erfüllt sind und verschwindet, sobald sich eine der Prämissen als falsch erweist. An der ersten Bedingung des *Weissen* Kolonialismus kann nicht gerüttelt werden. Die zweite Bedingung der Aneignungsmotive trifft nicht zu, wenn die Lektüre und das Hairstyling tatsächlich rassistisch motiviert sind. Dann geht es um ein rassistisches Verhalten, völlig unabhängig davon, ob kulturelle Aneignung stattfindet oder nicht. Es macht einen Unterschied, eine rassistische Gesinnung zu leben oder sich aus nichtrassistischen Motiven den Merkmalen einer rassistischen Kultur zu bedienen. Nur im zweiten Fall gibt es das Problem der kulturellen Aneignung, wie es aktuell diskutiert wird.

²⁷ Vgl. Greg Tate (Hg.), *Everything But The Burden. What White People Are Taking From Black Culture*, New York 2003.

²⁸ Jens Balzer, *Ethik der Appropriation*, Berlin 2022, 30.

Der Streit kreist – in Abwandlung eines Bonmots von Theodor W. Adorno²⁹ – um die Frage, ob es ein nichtrassistisches Leben im Rassismus geben kann. Weil die Mitglieder einer Kultur ihre Kultur nur innerhalb ihrer Kultur reflektieren können, führt die Bestreitung eines eigenen kulturellen Rassismus nicht weiter. Keine Kultur kann ihren eigenen Rassismus beobachten, weil der Rassismus in der Kultur selbst steckt und deshalb die Mitglieder gegenüber ihren eigenen kulturellen Rassismen zwangsläufig ignorant sind. An einem rassistisch kontaminierten Massstab lässt sich Rassismus nicht ablesen. Das entschuldigt die eigenen Rassismen nicht. Aber es entlarvt die Naivität der Idee, den kulturimmanenten Rassismus per moralischem Dekret abschaffen zu können. Gegen die moralische Hypertrophie hatte der Realist Paulus nüchtern notiert: «Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das treibe ich voran.» (Römer 7, 19) Der literaturgeschichtlich lauteste Protest gegen die biblische Desillusionierung stammt bezeichnenderweise von Mephisto, der dem Apostel das Wort im Mund umdreht: «Ich bin ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.»³⁰ Im Spektrum zwischen dem moralkritischen Apostel und dem moralischen Helden Mephisto verorten sich wichtige Vertreter:innen der Postcolonial Studies – wie Frantz Fanon, Edward W. Said, Homi K. Bhabha, Stuart Hall, Gayatri C. Spivak oder Rosi Braidotti – deutlich auf der paulinischen Seite. Je auf ihre Weise plädieren sie für einen Realismus, der sich der erfahrungsgesättigten Tatsache der Unlösbarkeit und inkommensurablen Widersprüchlichkeit kultureller (Hegemonie-)Konflikte nicht entzieht.³¹

7. Akt: (Neo-)Kolonialer Paternalismus *contre cœur*

Allerdings will sich ein (neo-)kolonialistisches Denken mit diesem Befund nicht abfinden, weil er die Unmöglichkeit eines normativ kohärenten Selbstverständnisses und Weltbildes besiegelt. Die indisch-amerikanische Literaturwissenschaftlerin Gayatri C. Spivak demonstriert den Zusammenhang an dem 1829 von der britischen Kolonialmacht in Indien eingeführten Verbot des Witwenopfers. «Die Abschaffung des Ritus durch die Briten wurde weithin als ein Fall von «weissen Männern, die braune Frauen vor braunen Männern retten», verstanden. [...] Dagegen steht das indische nativistische Argument, das eine Parodie auf die nostalgische Suche nach verlorenen Ursprüngen darstellt: «Die Frauen wollten tatsächlich sterben.»³² Beide Behauptungen sind falsch, aber in unterschiedlicher Weise. Das Narrativ von der Befreiung der Frauen durch die Kolonialherren bestätigt den chauvinistischen Paternalismus, dass die Kolonialisten viel besser wüssten, was für die unterworfenen Bevölkerung gut sei, als diese selbst.³³ Die Reaktion der Unterworfenen geht schief, weil sie auf der Nötigung beruht, eine Frage zu beantworten, die ihrer eigenen Kultur völlig fremd ist. Ihre Ohnmacht besteht nicht nur in der

²⁹ Vgl. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*: ders., *Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt/M 1997, 43: «Es gibt kein richtiges Leben im falschen.»

³⁰ Vgl. Johann Wolfgang von Goethe, *Faust I*: ders., *Werke*. Hamburger Ausgabe, Bd. 3: *Dramatische Dichtungen I*, München 1982, 47.

³¹ Vgl. Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987.

³² Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008, 81.

³³ Mit dem gleichen Anspruch versicherten die Kolonialmächte in der Präambel der Kongo-Akte von 1885 als «Mittel der sittlichen und materiellen Wohlfahrt der eingeborenen Völkerschaften» zu dienen; zit. n. Gabrielle Metzler, *Die Epoche des Hochimperialismus: Informationen zur politischen Bildung* Nr. 338/2018: *Europa zwischen Kolonialismus und Dekolonisierung*, 12–25 (13).

erlebten politischen und sozialen Unterdrückung, sondern auch in dem Verlust ihres Denkens und ihrer Sprache, um sich gegen die Legitimationsideologien ihrer Unterdrücker wehren zu können. Ihnen wird ein koloniales Sprachspiel aufgezwungen, in dem alle in ihrer Kultur vorgesehenen und angemessenen Antworten von vornherein ausgeschlossen sind. Genauso verfehlt sind westlich-affirmative Erklärungsmuster, die die eheliche Loyalität und den weiblichen Mut der opferbereiten indischen Frauen hervorheben.³⁴

Die vernünftige Reaktion, dass das Ritual des Witwenopfers aus westlicher Sicht seltsam erscheint oder schlicht unverständlich ist, kann eine auf normative Universalität gegründete Kultur nicht akzeptieren. Denn ihr prinzipienfokussiertes Einheitsdenken lässt keinen Fall zu, der aus dem Rahmen fällt, weil er sich unter keine Norm subsumieren lässt. Dieser Universalitätslogik folgt auch die politische Überzeugung, alles «über denselben <Diskriminierungskamm> scheren zu können».³⁵ In der methodischen Totalität gleicht sie dem territorialen Denken, das den Kolonialismus seit den 1880er Jahren kennzeichnet: «<Territorialität> bedeutet eine präzise, verbindliche Festlegung politischer Grenzen, aber auch, Grenzziehung als dominante soziale Praxis zu verstehen. [... Das heisst], dass die Grenzen politischer Handlungs- und Identitätsräume in eins fallen; dass politische, rechtliche und soziale Infrastrukturen entstehen, auf denen Identität und <Wir>-Bewusstsein beruhen.»³⁶ Mit der gleichen Akribie, mit der Afrika damals durch willkürliche Grenzziehungen in einen Kontinent mit achtundvierzig neuen Staaten verwandelt wurde, werden heute Kulturgrenzen im globalen Raum gezogen und universale normative Verhaltensregeln aufgestellt.

Aus machtpolitischer Perspektive wird die alte Kategorie der Hegemonie durch die neue Kategorie der Repräsentation ersetzt. Im Englischen und in den romanischen Sprachen hat «Repräsentation» die Doppelbedeutung von «darstellen» und «vertreten».³⁷ Das darstellend-distanzierte «Sprechen *über* ...» kann nicht vom vereinnahmenden «Sprechen *für* ...» getrennt werden, sodass das objektiv beschreibende Sprechen genau die Vereinnahmung nicht verhindert, die sie auszuschliessen behauptet. Es gibt kein Repräsentieren «ohne das Einnehmen der Stelle des Subjekts, über das man redet».³⁸ Repräsentation hat ein Subjekt zu viel, das zwangsläufig zum Objekt gemacht wird und seine Stimme verliert. Repräsentation unterläuft das Risiko des Nichtverstehens durch die Monopolisierung des eigenen Denkstils. Anderes begegnet risikolos – «entkoffeiniert»³⁹ – als epistemisch domestiziertes Anderes. Darin besteht die «epistemische Gewalt» der aktuellen Kulturdebatten,⁴⁰ die das Verhältnis zwischen Wissen, Urteilen und Gewalt auf der Reflexions- und Diskursebene ausblenden. Das zeigt die Übernahme der altbekannten Herrschaftsinstrumente von Zugang und Ausschluss einschliesslich ihrer moralischen Legitimationsstrategien in den aktuellen Debatten.

³⁴ Vgl. Spivak, Subaltern, 87ff.

³⁵ Noa Ha, Kulturelle Aneignung und koloniale Gewalt: Missy Magazine, 3. November 2016: <https://missy-magazine.de/blog/2016/11/03/kulturelle-aneignung-und-koloniale-gewalt/> (27.11.2022).

³⁶ Metzler, Epoche, 15.

³⁷ Vgl. Spivak, Subaltern, 29ff.

³⁸ Reinhard Bernbeck/Vera Egbers, Subalterne Räume: Versuch einer Übersicht: dies. (Hg.), Subalterne Räume: Forum Kritische Archäologie 8/2019, 59–71 (62).

³⁹ Vgl. Slavoj Žižek, Liberal multiculturalism masks and old barbarism with a human face: The Guardian 3.10.2010.

⁴⁰ Vgl. Claudia Brunner, Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne, Bielefeld 2020.

Allerdings setzt die Kritik an der Repräsentation die Situation einer Universalität der Rechte voraus, in der alle sprechen könn(t)en, sodass das für-andere-Sprechen bedeutet, diese daran zu hindern, sich selbst zur Sprache zu bringen. Davon zu unterscheiden sind Verhältnisse, in denen Personen oder Gruppen nicht über die Fähigkeiten oder Möglichkeiten der Selbstartikulation und eigenen Interessenwahrnehmung verfügen. Dann wird ein stellvertretendes Handeln Dritter unverzichtbar, bei dem stets vorausgesetzt ist, «die Vertretenen hätten ‹eigentlich› die betreffenden Handlungen *selbst* auszuführen, so dass das stellvertretende Handeln jedenfalls nur als *zweitbeste* Lösung gelten könne».⁴¹ Alle Solidaritäts- und Bürgerrechtsbewegungen in der Geschichte beruhen auf dieser Voraussetzung, insofern sie darauf zielen, Rechtsgleichheit und die Gleichberechtigung der Artikulation und Durchsetzung eigener Interessen marginalisierter und diskriminierter Personen und Gruppen in der Gesellschaft herzustellen. Stellvertretendes Handeln betrachtet die zweitbeste Lösung stets als Übergangsphase auf dem Weg zur besten Lösung (sozial) gerechter (Un-)Gleichbehandlung. Paternalistisch wird stellvertretendes Handeln in dem Moment, in dem entweder am Sprechen bzw. Handeln für Dritte festgehalten wird, obwohl es den vertretenen Personen und Gruppen selbst möglich wäre, oder in dem das stellvertretende Sprechen und Handeln nicht auf seine Überwindung zielt, sondern als Herrschaftsverhältnis festgeschrieben wird.

8. Paradoxes Happyend

In den aktuellen Debatten vermischen sich die Fragen, was eine Kulturrivalität mit der eigenen Kultur und aus der anderen Kultur macht. Durch die Engführung auf symbolische Formen von Diskriminierung und Rassismus kommen einerseits die realen Verhältnisse von Gewalt und Ungerechtigkeit, in denen Menschen an Leib und Leben bedroht sind, kaum noch zur Sprache. Andererseits verpasst der ästhetisierende Identitätsfokus den genuinen Status von Subalternität, der im Ausschluss aus dem System globaler symbolischer Ordnungen besteht. Das paternalistische und intolerante Engagement für das Gute der *anderen* (für das das *eigene* Verhalten sanktioniert wird) übersieht die antikolonialistische Pointe: Auch der Kampf für Menschen anderer Kulturen ist eine Form kultureller Aneignung. Er muss für sich die Fähigkeit zu kultureller Übersetzung voraussetzen und die Tatsache des Nichtverstehens möglichst weit zurückdrängen. Gegen diesen arroganten Gestus eines kategorisierenden Verstehens setzen die Postcolonial Studies auf einen narrativen Umgang mit dem Nichtverstehen. Toni Morrison bemerkt: «Erzählende Prosa bietet uns eine kontrollierte Wildnis, eine Gelegenheit, die andere, die Fremde zu werden und zu sein. Mit Empathie, mit klarem Geist und mit dem Risiko, in den Spiegel schauen zu müssen.»⁴² Damit lässt sich keine Kultur retten oder therapieren, aber es reicht völlig, wenn ihre Mitglieder *in ihr* und alle anderen Menschen *mit ihr* gut leben können.

⁴¹ Johannes Weiss, *Handeln und handeln lassen. Über Stellvertretung*, Wiesbaden 1998, 186.

⁴² Toni Morrison, *Die Herkunft der anderen. Über Rasse, Rassismus und Literatur*, Reinbek 2018, 89.